

ディオグネートスへの手紙のキリスト論 I

川 村 輝 典

一、従来の研究

ディオグネートスへの手紙が、使徒後時代の古代キリスト教文学史上において独特な地位を占め、教理史的にも重要な役割を果たしていることは、従来多くの学者によって認められて来たところである。わが国においては石原謙氏が、かつて『基督教史』の中でその重要性を強調され、第五章を引用してその文章の優雅さと当時のキリスト者に関する巧みな叙述を称讃し、⁽¹⁾『キリスト教の源流』においても使徒後教父の著作と並べて本書が取り上げられている。⁽²⁾

だが、本書の思想内容を全面的に検討し、そのキリスト中心的な立場を強調したのは、ローマ史家であられる秀村欣二氏である。⁽³⁾同氏は、「ディオグネートス」が一般に「美しい修辞文をもってする哲学的心理

ディオグネートスへの手紙のキリスト論 I

学的描写」という評価を受け、内容的には獨創性が乏しいとされていることに対して、はたしてそう言い切れるものかと問うのである。普通に「ディオグネートス」の特色としてよく引用されるのは、第五、第六章である。石原氏の場合もそうであった。しかし内容的に重要なのはこの五、第六章よりもむしろ七章以下ではないのか、と秀村氏は問われる。

△ただ私はしばしば引用される五、六章よりも、一見文体上では地味な七章以下の思想内容に注目したい。⁽⁴⁾

この部分における「ディオグネートス」の特色は啓示の概念である。そこでは自然的理性的な神認識については語られず、神は仲保者キリストを人間に遣わすことによって△聖にして理解しがたい言葉を△人間たちに与えた(七・二)とされ、キリスト出現以前には人間は神について何も知らなかった(八・一)と言われる。さらに「ディオグネートス」

は、旧約聖書を權威として使用せず、新約聖書も文字通りには引用しない。この態度は、△キリスト中心的な思考、キリストのみが啓示であるとするひたむきな心に基くものである▽。キリスト者は啓示によってのみ神を知り得るので、その宗教は人間的なものではなく（五・三、七・一）、信仰によらないでは人間は自ら神を知ることができず、その信仰もまた啓示に基く（八・一、五一六）。

かくして「ディオグネートス」は、△古き伝統や權威に依拠しない時、彼は冒頭質問第三に提起された基督教は新しいものであるということとを、むしろ好んで表明する。基督教の齡若きことはその真理性を損わず、反って神が最近始めて明確に歴史に介入し、御子を世に送り、人間を救い給うことの証明であるとし、この神の唯一回の啓示が全く救拯論的に解される▽。⁽⁵⁾

以上のように「ディオグネートス」における啓示概念を明かにした後、そのパウロ的義認論、歴史観にふれ、彼が△パウロ以上にパウロ的▽であるゆえにかえって律法との対決がほとんど見られないこと、義認より和解に強調がおかれ、キリストの犠牲、贖われたキリスト者の幸福が強調されていることが指摘される。

要するに、秀村氏は本書が単に文体的に美しいのみで思想的には大したことではないとする従来の考えを批判し、これがパウロ的福音の継承と理解においてすぐれた古代キリスト教文学であることを明かにされたの

である。

この秀村氏の卓見を確証するかのように、この論文より十八年後にリエンハートが「ディオグネートス」のキリスト論について論文を発表した⁽⁶⁾。彼の関心は論文の表題が示しているように、専らキリスト論に集中するのであるが、その際検討される箇所は七一〇章となっている。ここで当然一一、一二章に見られるロゴス・キリスト論はどうなるのかわれわれの知りたいところであるが、それに対してリエンハートは、この箇所はその真正性が疑われるゆえに除外すべきであるとする⁽⁷⁾。

彼は本書のキリスト論を検討するに当たってまず、「父と子の区別と啓示」の問題を扱う⁽⁸⁾。ここで第一に「父の行為の目的としての子」が問題となる。当該テキストは次の七箇所であって、いずれも神 (theos 又は ho theos) が主語となる⁽⁹⁾。

一、神は……万物の設計者であり製作者である方自身を……派遣された（七・二）。

二、神は……この方を彼らにつかわされたのであった（七・二）。

三、神は……子を派遣する王のように（彼を王として派遣された、神として派遣された、人として人々のところに派遣された、また……説得することを意図して派遣された。……愛することを意図して派遣された（七・四―五）。

四、神は……彼を（人々を）さばくものとして派遣されるであろう（七

・六。

五、神は……自ら御自身の御子をわたしたちのために、あがないとしてお渡し下さったのであった(九・二)。

六、神は……救い主をお示しになった(九・六)。

七、神は……その独り子の御子を派遣し(一〇・二)。

これらの句の中で共通に出て来ているのが派遣という語である。

pempeinが九回、apostelleinが二回用いられているが、意味は同じである。九・二の「お渡し下さった」(apodidonai)「という語は、あがないとして」(tuton)「の影響であると考えられる。ここには著者の救済論が示されている。九・六はまず「神は……明示されたが」(elenkas)「と言われた後に、第二段階として」……「救い主をお示しになった」(deiksas)「と続くのである。それゆえ、子に対する父の業は「派遣し」「渡し」「示す」という形で表現される。⁽¹⁰⁾

リエンハードは、七・二の最初の句の解釈に対しては慎重な態度をとる。

「……見えない神御自身が、天から人間たちに真理と、聖にして理解しがたい言葉とを与え、それを彼らの心に固定された」。

この中の真理 (he alētheia) と言葉 (ho logos) とを御子に関連させることは魅力的であるけれども決定的とは言えない、と考える。

次に、父の行為に間接的に含まれる御子を示す箇所として、次の三箇

所が扱われる。

一、神は……抱かれたが……御子にのみお伝えになった(八・九)。

二、神は……愛する御子を通して啓示し、はじめから用意されて来たものを明らかにされた……(八・一一)。

三、さて、(神は)万事を御自身の考えに従って御子と一諸に整えられた……(九・一)。

これらの句は、前に引用されたものよりも父子の間の豊かな関係を表している。すなわち、父は御子に対して働くのみでなく、御子と共に、御子を通して働かれる。

第三は御子に固有の行為である。⁽¹¹⁾「(神は)彼を(人々)さばくものとして派遣されるであろう」(七・六)。ここでは、父による派遣が基本となっているけれども、審きという行為が直接に御子に帰せられている。この他、間接的に御子の行為を意味すると思われる箇所が次の三つである。

「彼の義以外の他の何がわたしたちの罪をおお、うことができたであろうか」(九・三)。

「ただ神の御子による以外の何によって、不法で不信仰のわたしたちが義とされることが可能であつたらうか」(九・四)。

「(それは、)一方では多くの人々の不法を、一人の義人によっておおい、他方では一人の人の義が多くの不法な人々を義とするため」(にな

されたの)であつた(九・五)。

最初の二つ(罪をおおふ、義とされる)の行為は御子に属し、後の二つは御子による行為を意味する。

第四は父と御子に帰せられる同じ役割について扱われる。⁽¹²⁾たとえば万物の製作者(demiourgos)という語が七・二では御子に、八・七では父に対して用いられている。また救う(sōzein)という語が七・四では父に、九・六では子に対して用いられ、示す(epideiknuein, deiknuein)という語が八・五では御子に対して、九・六では父に対して用いられている。リエンハードはこれらの例が、後の時代のキリスト論々争で主張されたような、様式論、従属説、独裁論、父難論などの用語で説明されるべきものではなく、むしろ父と子を区別しようとする論への反証の材料とすべきであると言う。

これまでの箇所全体からみると、父と子の関係は区別の方が強く主張されている。その例は派遣(pempein, apostellein)開示(apokalyptein)計画(oikonomēin)参与(anakoinoun)などに表れ他方両者の一致は製作者(demiourgos)救いの機能(sōzein)啓示([epi] deiknynai)などの語に表れる。ここで一番重要なのは「救う」と「啓示する」の二つの概念である。⁽¹³⁾

以上の「父と子の区別と啓示」の次に、リエンハードは「宇宙論と時間における神の行為」の問題に入る。九章には四回ほど二つの時の区別

が示されている。

一、しかし以前の時までには(九・一)——わたしたちの不正がみだされ……たとき(九・二)

二、かつての不正の時を……ではなく(九・一)——今の正義の時を(九・一)

三、かつての時に(九・一)——今や(九・一)

四、以前の時には(九・六)——今や(九・六)

この二つの時を別けているのが御子の到来であつて、ここで著者は救い主(sōter)という語を用いている。

ここでまた、それぞれの時における神と人についての研究から、力と義という概念が生じる。かつての時において人は不義であり、しかもその状況を誰も変えることができなかった。これを変え得る力と義とは、御子を通して神から来る。今の時の初めに御子がこの世に到来し、彼の力と義によって人が義となることが可能となった(九・二、五)。

創造された時と御子の関係について、リエンハードは、御子は時の移り変りの瞬間に行動するが、すでにかつての時に生き、父の計画にあずかったとし、キリストの先在を主張する。⁽¹⁴⁾

最後に「子の称号」について扱われるが、万物の設計者(七・二)、製作者(七・二)、救い主(九・六)、御子(hyios, pais)、神(七・四)、人(七・四)などが重要とされる。⁽¹⁵⁾

以上の検討の結果、リエンハートの結論は次のようになる。すなわち「ディオグネートス」のキリスト論は、△無力で不義な世界に対する義と力における父による御子の派遣と、人間の歴史における最も重要かつ特に決定的な出来事としての御子の世界到来と、救い主ならびに主としての御子に集中したキリスト論⁽¹⁶⁾であると言う。

聊か長過ぎる分量をリエンハートの論文の紹介にさいしたが、「ディオグネートス」のキリスト論を正面から扱ったものとしては、これがほとんど唯一のものであり、われわれの研究と最も深く関係するゆえに他ならない。さて、本書のキリスト論そのものを扱ったものではないが、倫理の面からこれを扱い間接的にキリスト論にふれた著作が最近出版された。それはR・ブレンドレ『「ディオグネートス書翰」の倫理⁽¹⁷⁾』である。

ブレンドレは本書の副題からも覗えるように、「ディオグネートス」をパウロとヨハネの神学の忠実な継承者と見ている。パウロ神学と「ディオグネートス」との関係については、二〇二―二一六頁において扱われ⁽¹⁸⁾、ヨハネ神学との関係は二一七―二二一頁で論ぜられている⁽¹⁹⁾。

パウロ神学との関係については、まずキリスト中心の啓示の理解が指摘される⁽²⁰⁾。パウロの場合と同様、「ディオグネートス」にとつてもキリストにおける神の啓示の業は終末論的な出来事である。それは古い世界の終りと同時に、新しい世界の開始を告げる。不義の時が無力化され、

義の時が今や到来した。キリスト者は終末論的生を生きるのである。また「ディオグネートス」は、パウロの義認の教理を継承している。ただこの手紙はパウロを巾広く理解し、その救済論をかなり個人的に押し進めている⁽²¹⁾。

「ディオグネートス」には、パウロに見られるような福音と律法の弁証法は欠けているが、終末論的弁証法は継承している。「ディオグネートス」は終末の間近な到来を、神の子の到来と結びつけている。このような点で本書はエペソ人への手紙、コロサイ人への手紙の思想と近いと言える⁽²²⁾。

神の模倣という概念に関しては、本書はパウロとは異った理解をしているが、それにもかかわらず神学的にその影響を受けている⁽²³⁾。

キリスト者がこの世の魂であるという思想(六章)は、非パウロ的であるが、しかしエペソ人への手紙やコロサイ人への手紙に見られるキリストの体の概念と、何らかの形で結びついている⁽²⁴⁾。

ヨハネ神学と本書との関係は、さらに重要である。直接の引用は見られないが、その影響が明かに見られるのが、二・一(ヨハネ三・三)、六・三(ヨハネ一五・一九。一七・一四、一六)、六・五(ヨハネ一五・一八以下、Iヨハネ三・一三)、七・五(ヨハネ三・一七)、八・五(ヨハネ一・一八)、九・一(ヨハネ三・五)、一〇・二(ヨハネ三・一六、Iヨハネ四・九)、一〇・三(Iヨハネ四・一九)などである。

七・二における真理と聖なる言葉は神に遣わされた方を思わせるし、九・六の光と生命という表現はヨハネ的である。一〇・二の「独り子の御子」は、典型的なヨハネの用語である（ヨハネ三・一六、一八、Iヨハネ四・九参照⁽²⁵⁾）。

「ディオグネートス」の著者がヨハネ文書を知っていて、これを引用したのかどうかは以上の検討のみでは確実には答えられない、とブレンドレは言う。しかし、その可能性は十分あると彼は考えているようである⁽²⁶⁾。

「ディオグネートス」は神がその御子を審判のためではなく救いのために、この世に遣わされたことを強調するが、これはヨハネと共通の思想である。本書はさらに、ヨハネ、パウロと共に、キリストに於ける神の啓示の絶対性を主張する。第七章にしばしば用いられている「遣わす」という動詞は、明かにヨハネを思わせる。このことは次の二つの点と関連させる時一層重要である。すなわち、新約文書においてはルカ二〇・一一、一二、一三とロマ八・三以外は、ヨハネ福音書だけに御子の派遣について語られること。また使徒後教父と護教文学にはこの動詞が度々用いられるけれども、イグナチウス・マグネシア八・二とユスチノスの弁明の中で二、三回だけ御子の派遣のことが意味されている、ということである⁽²⁷⁾。

ブレンドレによれば、「ディオグネートス」は一九〇—二〇〇年頃ア

レクサンドリアで書かれた無名の著者による文書であって、二世紀の終り頃パウロとヨハネの影響下にあったグノーシス圏の中で、パウロとヨハネの伝統に依拠している。本書は美しい文体によって、護教文学からアレクサンドリアの神学への橋渡しの役割を果たしている、と言う⁽²⁸⁾。

以上において従来の研究を概観したので、われわれの見解を次に明かにしたい。われわれの目的は、七章、八章、九章を個別に検討した後、七—一〇章全体に互るキリスト論の特色を明かにすることである。

二、派遣のキリスト論——七章の検討

七章には多様なキリストの呼称と思われる語が用いられているが、新約文書との関連でこれを拾い上げると次のようになる。

真理 (alētheia)、言葉 (logos)、万物の設計者であり製作者である方 (ho tekhnitēs kai dēmiourgos tōn holōn)、王 (basileus)、神 (theos)、人間 (anthrōpos)、主 (kyrios)

以上はすべて名詞であるが、この他に形容詞の形でキリストの呼称を暗示するものがある。

救うこと (sōzōn) を意図して、招くこと (kalōn) を意図して、愛すること (agapān) を意図して、ちばくものとして (krinonta) の中から、救い主、審判者が予想される。

これらの語が用いられている箇所を、一つ一つ検討してみよう。

七・二 しかし、実際、全能で、すべてのものの創造者である、見えな
い神御自身が、天から人間たちに真理と、聖にして理解しがたい言葉
とを与え、それを彼らの心の中に固定された⁽²⁹⁾。

ここに用いられている「真理」と「言葉」という語は、いったいイエス
・キリストを指し示しているのだろうか。この点では、学者たちの意
見は分かれる。はつきりと、これらの語がイエス・キリストを指してい
ると考えるのはマル⁽³⁰⁾、モラント⁽³¹⁾、ネメシエギ⁽³²⁾たちである。これに対し
てミーチャム⁽³³⁾は疑問を呈しており、レイク⁽³⁴⁾や佐竹氏の訳もこれらをキリ
ストと同一視しているとは考えられない。すでに記したように、リエン
ハードはこの問題に対して甚だ慎重である。

それでは、われわれはどのように考えたらいいのでしょうか。まず
「真理」について考察しよう。heletheiaがイエス・キリストを指す例
としては、誰でもヨハネ福音書一四・六の「わたしは……真理であり……
」とある句を思い起すに違いない。これは、新約聖書ではヨハネ福音
書のみに見られるイエスの自己描写の句であって、ヨハネのキリスト論
にとって重要な表現である⁽³⁷⁾。しかし、キリストの称号としての真理(冠
詞つき)という語はこのみであって、他の用法はすべて説明的なもの
か、キリストと無関係な抽象概念である。では新約聖書以外ではどうで
あろうか。「教父ギリシャ語辞典」⁽³⁸⁾には次の例が載っている。

パヒアス(エウセビオス「教会史」三・三、九・三、アレクサンドリ

アのクレメンス「雑録」四・二五、オリゲネス「ヨハネ福音書註解」三
二・三一、ニッサのグレゴリウス「反エウノミウム」一〇、アレクサン
ドリアのキュリルス「ヨハネ福音書」一一・九他。またギリシャ魔術パ
ピリ五・一四八には、ヨハネ一四・六と全く同じ「わたしは……真理で
ある」という句が見られる。

われわれの箇所では「真理」がキリストの称号となっているかどうか
は、用例が一度限りであること、パラレルの箇所が余りに少ないことか
ら言って断定することは難しい。

「言葉」(logos)についても、さほど簡単ではない。ただこの場合
には新約聖書に幾つかの例があり(ヨハネ一・一、一四、Iヨハネ一・
一、黙示録一九・三)、使徒後教父ではイグナチウス「マグネシア」八
・二に例があり、ペテロの説教一にも用いられている。ユスチノス「対
話」一六・四、一七・三、一三六・三、一四〇・四にも例があるが、こ
こではロゴス論が展開されており、「ディオグネートス」でそれに対応
するのは一一・二、三、七、八、一二・九の「言葉」である。しかし一
一・一二章は一一〇章とは別の著者による文書であって、そこにロゴ
ス・キリスト論が展開されていることは確認できるが⁽³⁹⁾、七・二はこれと
一応区別されねばならない。しかし「真理」の場合と比較するならば、
「言葉」の方がキリストの呼称として、より蓋然性があると言えるであ
ろう。

むしろ（神は）万物の設計者であり製作者である方自身を（派遣された）。

ここに出て来る「設計者」（*tekhniēs*）という語は、新約聖書では使徒行伝一九・二五でエペソのアルテミス神殿の職人、黙示録一八・二二で一般の職人の意味で用いられているが、神についてはヘブル人への手紙一一・一〇にのみ用いられている。イエスについての用例は新約中にはない。他は教父の著作で、たとえばナジアンゾスのグレゴリオス「説教集」七・二三、プロクロスなどに僅かな例があるのみである。また「製作者」（*demiourgos*）なる語は新約聖書ではただ一度ヘブル人への手紙一一・一〇に表れ、先の「設計者」と同様父なる神について用いられている。この語はプラトンに由来し、新約以後ではローマのクレメンスと特に護教家やアレクサンドリア学派の著作に多く出る。多くは父なる神に対して用いられるが、創造が「言葉」の機能であると考えられる処から、御子に対する用例も見られる。たとえばアレクサンドリアのクレメンスの場合、この語は父に対して三〇回、御子に対して四回用いられている。⁽⁴⁰⁾「ディオグネートス」の場合、二回（七・二、八・七）用いられているが八・七では八万物の主であり製作者である神 \vee というように、「主」（*he despōtēs*）と一緒に用いられ「神」と呼ばれているのに対し、七・二では八万物の設計者であり製作者である方自身 \vee と記され、しかも「派遣」という語が予想されるゆえに（前の文章か

ら）、父なる神によって派遣された御子の称号であることは明かである。

七・二全体のキリスト論を総括しているのが、最後の八つかわされた \vee （*apesteilen*）という語であると言える。八この方を神は彼らにつかわされたのであった \vee という句の中の「この方を」（*touton*）という代名詞の対格の形は、それ以前に五回現れる八この方によって \vee （*ho*）という与格を受けてこれをまとめる役割を果たしている。これらの ho によって導かれている各句は、先の八万物の設計者であり製作者である方 \vee という御子の称号を内容的に説明しており、それは御子が創造の仲保者であるという主張に他ならない。これは新約聖書のコロサイ人への手紙（一・一六）やヘブル人への手紙（一・二）と同じ思想系統に属すると言えるであろう。

七・四 むしろ、寛大さと柔和とをもって、子を派遣する王のように（彼を）王として派遣された、神として派遣された、人として人々のところに派遣された、また、救うことを意図して、暴力を加えることではなく、説得することを意図して派遣された。——なぜならば、暴力は神にはそなわっていないからである。——

七・五 （神は彼を、人々を）迫害することをではなく、招くことを意図して、さばくことをではなく、愛することを意図して派遣された。
七・六 （神は）彼を（人々を）さばくものとして派遣されるであろう

……。

ここで御子の称号として用いられているのは「王」(basileus)「神」(theos)、「人」(anthrōpos)である。イエスを王と呼んでいる例は、新約聖書ではマタイ二・二、二七・一一、二九、三七、マルコ一五・二、九、一二、一八、二六、ルカ二三・三、三七、三八、ヨハネ一八・三三、三九、一九・三、一四、一九以下(以上ユダヤ人の王)、マタイ二七・四二、マルコ一五・三二、ヨハネ一・四九、一二・一三(イスラエルの王)であって、大抵イエスに対するローマ側の告訴と関係している。「主」という称号がどちらかと言えばこの世に対するイエスの支配を強調しているのに対して、「王」は教会に対するイエスの支配を強調していると言えるが、両者はしばしば混同して用いられるゆえに、その相異は決定的なものではない。⁽⁴¹⁾「ディオグネートス」の場合、どちらかと言えばこの世に対する御子の支配を表しているように思われる。

次の「神」という称号は、新約聖書ではヨハネ福音書とヘブル人への手紙にのみ見られる。すなわちヨハネ一・一、一八、二〇・二八、(Iヨハネ五・二〇)、ヘブル一・八、などである。この中ヨハネ一・一八の「 $\Lambda\eta\tau\omicron\rho\iota\varsigma$ 子なる神」(monogenēs theos)は、アレクサンドリア、キュプリウス他多数の写本において「 $\Lambda\eta\tau\omicron\rho\iota\varsigma$ 子なる神」(ho monogenēs hyios)という読み方をしており、ブルトマン⁽⁴²⁾、バレット⁽⁴³⁾たちはこれを支持しているが、「神」の方をとるテキストの方が有力であるゆえ(ボド

メル・パピルス2、ヴァチカン他)、われわれはこの読み方を受け入れたい。ヘブル一・八の場合、詩篇の引用であり、しかも呼びかけとして用いられ、九節の「神」との相違が明確でないゆえに、⁽⁴³⁾これをブルトマンたちはもちろん認めないが、九節は無理としても八節は御子を指すものとしてよいのではないであろうか。

「神」が御子の称号として用いられている例は、新約聖書以外ではイグナチオス、ユスチノス、エイレナイオス、アレクサンドリアのクレメンスたちの著作に見られる。

「人」という称号は、新約聖書ではIテモテ二・五、ローマ五・一五に見られるが、前者は特に信仰告白的な句の一部であるゆえに重要である。 Λ 神は唯一であり、神と人との間の仲保者もただひとりであって、それは人なるキリスト・イエスである。 \vee 。その他Iコリント一五・二一、四七にも例がある。ユスチノス「弁明」二二・一、四六・五、「対話」一七・一にも用いられている。

「ディオグネートス」の場合、テキストが不明瞭であるという難点がある。マルーは「人」(anthrōpos)という語を排除して、 Λ 人々のところに(派遣するものとして)派遣された \vee と読ませる。⁽⁴⁴⁾この読み方を支持する人々は、「人として」(hos anthrōpon)という読み方は、他のhosがすべて名詞か形容詞を伴っていることから来る類推である。と決めつける。しかし、そうなると意味の上でかなり語を補って考えねば

ならず、本書の著者の文体としてはふさわしくない。テキストの批評は本書の場合、現存写体が一三、四紀のものの写し一つであるゆえ不可能である⁽⁴⁵⁾。それゆえ、われわれはレイク、佐竹訳のように「人として」という読み方を採用したいと思う。

△救うことを意図して▽ (hōs sōzōn) は△救うものとして▽とも訳し得る。そこでは「救い主」(sōtēr) という称号が予想されているが、それについては九・六で考える。

七・六の△さばくものとして▽という句から、△審判者▽ (kritēs) という称号を予想できるであろう。イエスを審判者と呼ぶ例は新約聖書ではⅡテモテ四・八、行伝一〇・四二、ヤコブ五・九に見られる。

七・四―六全体のキリスト論を総括しているのは、七・二の場合と同様に△派遣された▽ (epēmpsen 六節のみ未来形 pēmpsei) という語である。

このように考えて来ると、「ディオグネートス」七章のキリスト論は、父なる神による御子の派遣という点に基礎をおいたキリスト論ということができないのではないであろうか。ここで用いられている△遣わす▽の原語は pēmpō (九回) と apostello (一回) の二つであるが、どちらも意味においては変りはない。キリストの称号を表すそれぞれの語が、何らかの形で△遣わす▽という語と結びついているのに対して、「真理」と「言葉」の両者がこれを△派遣された▽とは言われずに、

△与え▽ (enidryse) 、△固定された▽ (enkatestērike) と言われていることは、これらの語が御子と区別して用いられていることを示すのではないであろうか。たしかに、すぐその後の句において否定―肯定の形で△派遣する▽という語が用いられているが、「真理」と「言葉」とを△与え▽、△固定させる▽ために御子を派遣されたという意味であって、明かに「真理」、「言葉」と御子とは区別されている。

御子の派遣という思想はヨハネ福音書と共通したものであるが、本書のキリスト論はヨハネと完全には一致しない。また三世紀に隆盛を極めるロゴス・キリスト論は、本書一一―一二章にその萌芽を認め得るとしても、一一―一〇章の中にこれを認めることはできない。特に七章のキリスト論は、派遣のキリストと称するのが適切であると思われる。これは、新約のキリスト論と比較するならば、パウロやヨハネのそれと最も深く関係しつつ、しかも微妙にそれと区別され、後の教会教父のそれほど哲学的色彩を帯びていないが、しかも将来への豊かな発展の可能性を秘めたキリスト論である。

今、七章のキリスト論をふり返りつつ将来への展望を加えてみると、それは次のような神学的内容を含んでいる。

一、啓示の時――過去 (epēmpsen)

王として――神的支配

神として――顕現

人として——受肉

救うことを意図して——救済

二、再臨の時——将来 (pempsei……krinonta)

第一回目の御子の来臨(啓示の時)の目的は、すべてのものを救うためであり、第二回目の来臨(再臨の時)の目的は御言に従わないものへの審判のためであるが、それにはより厳密な救い、現在への警告の意味が含まれる。このようなところはきわめてヨハネ的であるけれども、ロゴス・キリスト論とはなっていない⁽⁴⁶⁾。

以上、「ディオグネートス」の七章を中心としたキリスト論を考察した。もちろん、これで本書のキリスト論がすべて尽くされたわけではない。八章の啓示論、九章の救済論を検討しなければ、本書のキリスト論は語れない。しかる後、初めて「ディオグネートス」におけるキリスト論を展開することができるのである。

注

- (1) 七八―七九頁、八九―九〇頁。前者においては第六章の教が取り上げられている。
- (2) 七二―七三頁。
- (3) 「使徒後時代の基督者と世界——「ディオグネートス書翰」の場合について——」(基督教史学三一 九五三 五三一―六六)。以下においてディオグネートスへの手紙を「ディオグネートス」と略記する。

ディオグネートスへの手紙のキリスト論 I

- (4) 前掲論文六三頁。
- (5) 同六四頁。

- (6) J. T. Lienhard, *The Christology of the Epistle to Diognetus*, VC 24, 1970, 280―289。

- (7) デイオグネートスへの手紙の一一、一二章の問題については、多くの論文が書かれている。この部分が一一〇章および別の著者によるものであることを最初に主張したのは、Henricus Stephanus(1618)、E. Bonwetsch(1881)、G. N. Bonwetsch (Der Autor der Schlusskapitel des Briefes an Diognetus, NG WG, 1902, 621―634), R. H. Conolly (AddDiognetum XI―XII JTS 37, 1936, 2―15), E. Schwarz (Zwei Predigten Hypolyts, 1936), H. G. Meehan (The Epistle to Diognetus, 1949) などである。また、E. Molland (Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes, ZNW 33, 1934, 289―312), F. L. Cross (The Early Christian Fathers, 1960), W. Eltester (Das Mysterium des Christentums, Anmerkungen zum Diognetbrief, ZNW 61, 1970, H⁴, 278―293) などもある。

- (8) リエンハート、前掲論文二八二頁。
- (9) 以下の訳は、佐竹明「ディオグネートスへの手紙」(『聖書の世界』別巻4 新約II「使徒教父文書」一七九頁以下)による。
- (10) リエンハート、前掲論文二八二頁。
- (11) 同右二八三頁。
- (12) 同右二八四頁。
- (13) 同右二八五頁。
- (14) 同右二八六頁。

- (15) 同右二八七頁。
- (16) 同右二八九頁。
- (17) Rudolf Brändle, Die Ethik der «Schrift an Diognet», Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Anfang des zweiten Jahrhunderts, ATANT 64, Zürich 1975
- (18) 「ディオグネートス」におけるパウロ的伝統の受容。この部分は、A、序論 B、「ディオグネートス」の倫理のパウロ的基礎、C、「ディオグネートス」の倫理におけるパウロ的伝統の諸要素、のように分かれ、さらにCが一、パウロの弁証法、キリスト教の礼拝の秘儀、三、神の模倣、四、終末論的な生活の規定から生じるキリスト者の結果、と分けて論ぜられる。
- (19) 「ディオグネートス」におけるヨハネ的伝統の受容。
- (20) ブレンドレ、前掲書二〇九頁。
- (21) 同右二一〇頁。
- (22) 同右二一一頁。
- (23) 同右二一二頁。
- (24) 同右二一五頁。
- (25) 同右二一八—二一九頁。
- (26) 同右二一九頁。
- (27) 同右二二〇—二二二頁。
- (28) 同右二三四—二三五頁。
- (29) 佐竹訳による。
- (30) Henri I. Marrou, A Diognète, Sources Chrétiennes N° 33 bis, Paris 1965², 67, 166, マルーは六七頁の訳において、これらの語を la Vérité, le Verbe と訳して明らかにキリストの称号であることを示し、一八六頁の註釈においてはこのように譯している。L'A Diognète ne prononce ni le nom de Jésus, ni celui de Christ, discrétion commune aux Apologistes, Justin seul excepté ; la second personne divine est tour a tour désignée comme Vérité et Verbe (VII, 2) ……
- (31) Finar Molland, Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes, ZNW 33, 1934, 306
- (32) D・ネメシキ注、平沢忠雄訳『ディオグネートスへ』中央出版社 昭和四十年、七八頁。入すなわち、神の御子（ヨハネ一四・六、黙示録三・七参照）。教父たちは聖書がキリストを示すのに用いている「真理」と「みことば」というこれら二つの名についてたびたび論じている。神の子はすべての人々を照らし、救いを与える真理そのもので、すでにユダヤの預言者たちに自らを現わし、その上アレクサンドレイアのクレメンス、キュロスのテオドレトス及び他の教父たちによれば、ギリシャの哲学者にも断片的に自らを現わした。そしてその真理は実体的に処女マリアの胎内で受肉し、人間イエズス・キリストとなった。
- 神の御子はまた、御父のロゴス（ことばと理性の二つの意味がある）ともよばれる。すなわち御父なる神は自己自身をこのみことばにおいて完全に現わし、このみことばを通して万物を創造された。
- 尚、ブレンドレもこれをイエズス・キリストと同一視している。前掲書一〇九、二一九頁参照。
- (33) Henry G. Meehan, The Theology of the Epistle to Diognetus, ET 54, 1943, 100. 彼はこの「言葉」を「教え」と訳す。
- (34) The Epistle to Diognetus in ; The Apostolic Fathers II, The Loeb Classical Library, 363, 365.
- (35) 佐竹明、前掲書一八四頁。
- (36) 二七頁参照
- (37) ヨハネの ego eimi の用法については、以下の書を参照せよ。
E. Schweizer, Ego Eimi, FRLANT 56, 1965² ; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953, 368f, 373f, 411f.
- (38) A Patristic Greek Lexicon, ed. by G. W. H. Lampe, Oxford 1961.

(39) 川村輝典「ディオグネートスへの手紙——一、二章の問題を中心に——」『聖書の思想・歴史・言語』関根正雄教授還暦記念論文集 四四三、四五〇頁。

(40) マルソー前掲書一九二頁。註二による。

(41) O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1958², 228.

(42) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Meyers Komm. II, 1949, C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 1955, 141.

(43) クルマンは九節の「神」も御子への呼びかけと理解しているが、これは前後の関係でいささか無理であろう。彼はイエスの称号としての「神」の例を多く集めたいばかりに、幾分勇み足となっている傾向が認められる。クルマン、前掲書三一八―三一九頁参照。

(44) マルソー、前掲書六八頁。

(45) 一応八人としてVというテキストを支持するのはラッハマンで、彼は一八五四年のブンゼン版を基として推測を加えている。

(46) モラント（前掲論文三〇六頁）はここで啓示のロゴス論を重視するが、リエンハートは七・二の「言葉」の曖昧な性格のゆえに、これを根拠のないものとする（前掲論文二八八頁）。

〔本学短期大学部教授（キリスト教学） 一九七六、七七年度 個人研究員〕